

Mieth, Corinna

Was bedeutet Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung

ZEP : Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 26 (2003) 4, S. 2-8



Quellenangabe/ Reference:

Mieth, Corinna: Was bedeutet Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung - In: *ZEP : Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 26 (2003) 4, S. 2-8 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-93111 - DOI: 10.25656/01:9311

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-93111>

<https://doi.org/10.25656/01:9311>

in Kooperation mit / in cooperation with:

ZEP Zeitschrift für internationale Bildungsforschung
und Entwicklungspädagogik

"Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V."

<http://www.uni-bamberg.de/allgpaed/zep-zeitschrift-fuer-internationale-bildungsforschung-und-entwicklungspaedagogik/profil>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der

Leibniz-Gemeinschaft

Globale Gerechtigkeit

Aus dem Inhalt:

- * Universalistische Ethik und Pluralismus
- * Eigennutz, Solidarität und Kooperation
- * Bildung und Beteiligung

Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik

26. Jahrgang Dezember 4 2003 ISSN 1434-4688D

Corinna Mieth	2	Was bedeutet Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung?
Karl Ernst Nipkow	9	Universalistische Ethik in einer pluralistischen Welt
Eckart Volland	15	Eigennutz und Solidarität. Das konstruktive Potenzial biologisch evolvierter Kooperationsstrategien im Globalisierungsprozess
Marianne Heimbach-Steins	21	Beteiligung durch Bildung - Bildung für Beteiligung. Sozialethische und bildungspolitische Anfragen
Porträt	27	Lothar Kuld: Soziale Verantwortung lernen. Das Projekt „Compassion“
BDW	29	Lernen für die Weltgesellschaft/CONFINTEA-Zwischenbilanz/Gipfeltreffen am Wolziger See/Bayerischer Bildungskongress zum Globalen Lernen
VENRO	32	Bericht aus der VENRO-Arbeitsgruppe 'Entwicklungspolitische Bildung'
	33	Rezensionen
	38	Unterrichtsmaterialien
	40	Informationen

Impressum

ZEP - Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 26. Jg. 2003, Heft 4

Herausgeber: Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V. und KommEnt

Schriftleitung: Annette Scheunpflug

Redaktionsanschrift: ZEP-Redaktion, Pädagogik I, EWF, Regensburger Str. 160, 90478 Nürnberg

Verlag: Verlag für Interkulturelle Kommunikation (IKO), Postfach 90 04 21, 60444 Frankfurt/ Main, Tel.: 069/784808; ISSN 1434-4688 D

Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen: erscheint vierteljährlich; Jahresabonnement EUR 20,- Einzelheft EUR 6,-; alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten; zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag. Abbestellungen spätestens acht Wochen vor Ablauf des Jahres.

Redaktion: Barbara Asbrand, Hans Bühler, Asit Datta, Heidi Grobbauer (Österreich), Helmuth Hartmeyer (Österreich), Richard Helbling (Schweiz), Torsten Jäger, Ulrich Klemm, Gregor Lang-Wojtasik, Claudia Lohrenscheit, Gottfried Orth, Bernd Overwien, Georg-Friedrich Pfäfflin, Annette Scheunpflug, Klaus Seitz, Barbara Toepfer

Technische Redaktion: Gregor Lang-Wojtasik (verantwortlich) 0911/ 5302-735, Claudia Bergmüller (Rezensionen), Matthias Huber (Infos)

Abbildungen: (Falls nicht bezeichnet) Privatfotos oder Illustrationen der Autoren.

Titelbild: Arturo Kemchs Davila (© epd-Entwicklungspolitik)

Diese Publikation ist gefördert vom Evangelischen Entwicklungsdienst-Ausschuss für Entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik, Stuttgart. Das Heft ist auf umweltfreundlichem chlorfreien Papier gedruckt.

Corinna Mieth

Was bedeutet Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung?

Zusammenfassung: Gerechtigkeit ist ein schillernder Begriff. Grundlinien des Bedeutungswandels, den der Gerechtigkeitsbegriff in der Geschichte der politischen Philosophie erfahren hat, werden im Folgenden skizziert und auf ihren Ertrag für eine Theorie der Gerechtigkeit unter Bedingungen der Globalisierung hin befragt. Wurde Gerechtigkeit in der Antike noch als eine personale Tugend begriffen, so bezieht die politische Philosophie der Neuzeit Gerechtigkeit in erster Linie auf die Ordnung der Gesellschaft und ihrer Institutionen. Umstritten jedoch ist die Reichweite heutiger Gerechtigkeitskonzeptionen: soll Gerechtigkeit nur als ein innerstaatliches oder als ein interstaatliches Problem verstanden werden? Oder sind nicht grundsätzlich alle Menschen unabhängig von ihrer Staatszugehörigkeit als Adressaten sozialer Gerechtigkeit anzusehen? In der Auseinandersetzung mit den wichtigsten Einwänden u.a. von libertärer und kommunitaristischer Seite werden Perspektiven und Probleme einer weitreichenden und umfassenden Konzeption „globaler Gerechtigkeit“ benannt.

Der Titel meines Beitrags enthält gleich zwei schillernde Begriffe: „Gerechtigkeit“ und „Globalisierung“. „Globalisierung“ meint in erster Hinsicht einen wirtschaftlichen Prozess, der mehr und mehr die ganze Erde umspannt. An dieser Entwicklung kann man die positiven und die negativen Seiten hervorheben. Globalisierungsbefürworter sehen vor allem die in ihr enthaltenen Chancen: Globale Märkte eröffnen Menschen auch in entlegenen Gegenden neue Optionen. Der hohe technische Standard, der in den Industriestaaten vorherrscht, greift auf Entwicklungsländer über - auch dort gibt es heute Strom, Autos und Internetzugänge. Global vernetzte Wissenschaftler arbeiten zusammen, der Fortschritt in Wissenschaft und Technik beschleunigt sich. Diese Entwicklung, so hört man, werde auch durch den steigenden Konkurrenzdruck befördert. Über diese eher wirtschaftlichen Faktoren hinaus wird zugunsten der Globalisierung angeführt, sie biete auch politische und soziale Chancen: Menschenrechte und Demokratie würden auf andere Staaten übertragen, durch die globale Vernetzung der Informationsmedien könnten Menschenrechtsverletzungen weltweit registriert und der Druck auf Regierungen erhöht werden.

Globalisierungskritiker sehen demgegenüber die wachsenden Gefahren: Zunächst scheint der Prozess unumkehrbar, unzurechenbar und damit schlecht zu steuern. Wirtschaftsunternehmen scheinen an Macht zu gewinnen und Staaten an Macht zu verlieren. Oft muss sich die Politik den „Sach-

zwangargumenten“ der Konzerne beugen. Dies wird zum Problem, wenn man das Augenmerk auf die sozialen Konsequenzen richtet. Denn die Globalisierung bringt weltweit Gewinner und Verlierer hervor. Ferner werden durch die Globalisierung auch Probleme „global“: z.B. sind die Konsequenzen der Umweltverschmutzung noch weit weg vom Verursacher spürbar; Menschen, die in ihren Heimatländern unter schlechten Bedingungen leben müssen, kommen als politische Flüchtlinge, Gastarbeiter oder illegale Einwanderer in die wohlhabenden Staaten. Nicht zuletzt werden regionale Probleme wie Terrorismus und Krieg global, destabilisieren ganze Regionen und verlangen nach allgemein verträglichen Lösungen. Die Grundintuition derer, die einen größeren Regelungsbedarf des Globalisierungsprozesses für angemessen halten, ist oftmals die, dass er ungerecht oder unfair sei oder ungerechte Resultate hervorbringe.

Die Empörung über Ungerechtigkeiten, die wir unseren Gerechtigkeitsintuitionen verdanken, setzt dort an, wo wir nicht einfach feststellen, dass ein Prozess so und so abläuft, sondern wo wir versuchen, Abläufe mit moralischen oder rechtlichen Kategorien zu bewerten. Daher stehen der Gerechtigkeitsbegriff und sein Bedeutungswandel im Mittelpunkt einer philosophischen Betrachtung des Problems. Bevor ich zu der Frage komme, was Gerechtigkeit unter Bedingungen der Globalisierung bedeuten kann, sind dazu einige philosophiegeschichtliche Grundlagen zu klären.

Von der Gerechtigkeit als Tugend zur institutionellen Gerechtigkeit

Gerechtigkeit ist ein schillernder Begriff (vgl. Horn/Scarano 2002). Mir scheinen vor allem fünf Dimensionen der Rede von Gerechtigkeit wichtig zu sein: Wir sprechen von Gerechtigkeit in Bezug auf Menschen und ihren Charakter oder ihre Handlungen (*Personale Gerechtigkeit*, Tugend), von Gerechtigkeit in Bezug auf Staaten oder Institutionen (*Politische Gerechtigkeit*), von gerechter Verteilung der Güter oder Rechte (*Verteilungsgerechtigkeit*). Auch können wir Verfahren oder ihren Ausgang als gerecht oder ungerecht bezeichnen (*Verfahrensgerechtigkeit*). Beziehen wir den Begriff auf Handlungen, Institutionen, Verfahren oder Verteilungen, fragen wir uns auch, ob diese gerecht im Sinne von legitim, von gerechtfertigt sind (*Rechtfertigungsgerechtigkeit*).

In der Antike war Gerechtigkeit zunächst eine personale Tugend. Dabei galt die Hauptfrage, die etwa Platon in der *Politeia* stellt, der Verbindung von Gerechtigkeit und Glück: was ist glückszuträglicher - das Leben des Gerechten oder das des Ungerechten? Platon verschränkt die personale Gerechtigkeit und die Tugend des Einzelnen mit der politischen Gerechtigkeit, der richtigen Staatsordnung. In einem idealen Staat soll der beste Mensch, der Philosophenkönig herrschen, der einsieht, dass das Gerechte für ihn und den ganzen Staat gut ist. Das Gerechte ist für Platon eine Metatugend, die bedeutet, dass beim einzelnen Menschen jeder Seelenteil und im Staat jeder Stand „das Seinige tut“. Für uns heute ist die *Legitimität* eines solchen aristokratischen Modells zweifelhaft.

Der Übergang von der antiken zur modernen politischen Philosophie wird bei Thomas Hobbes gesehen. Hobbes begründet eine gerechtfertigte staatliche Ordnung nicht durch Verweise auf einen harmonischen Ideenhimmel, der das Muster für die richtige Staatsordnung abgibt und auch nicht auf den anthropologischen Essentialismus eines Aristoteles, wonach der Mensch ein soziales Lebewesen sei, dessen Endzweck es ist, nach dem höchsten Gut und einer tugendhaften Lebensweise in der Polis zu streben. Für Hobbes sind die Menschen rationale Egoisten, deren höchstes individuelles Ziel in der Selbsterhaltung besteht. Für solche Egoisten ist eine Staatsgründung vernünftiger als das Verbleiben in einem anarchischen Naturzustand, in dem jeder von jedem bedroht ist und dadurch um sein Überleben fürchten muss. Hobbes entwirft als Begründung staatlicher Herrschaft überhaupt ein hypothetisches Vertragsmodell (*Kontraktualismus*). Jeder sieht ein, dass es für ihn vorteilhaft ist, auf sein „Recht auf alles“ zu verzichten und dieses auf einen souveränen Herrscher zu übertragen, wenn jeder andere auch dazu bereit ist. Diesbezüglich schließt jeder mit jedem einen Vertrag, dessen Begünstigter der Souverän ist, der als einziger sein „Recht

auf alles“ behält. Dieser souveräne Herrscher ist kein Vertragspartner, sondern der Gesetzgeber, der die Definitionsgewalt über Recht und Unrecht im Staat hat, indem er positive Gesetze erlässt. Staatliche Herrschaft ist nur dann legitim, wenn jeder ihr (hypothetisch) zustimmen kann. Doch springen auch hier die Nachteile ins Auge: Der Souverän, der die Gesetze erlässt und mit der auf ihn übertragenen Gewalt durch Sanktionen ihre Einhaltung garantiert, ist nicht mehr kontrollierbar. Gewaltenteilung ist bei Hobbes nicht vorgesehen. Ferner: welche Rechte bleiben den Individuen, wenn der Souverän seine Macht missbraucht? Wir sehen hier den fundamentalen Unterschied zwischen positivem Recht, das der Souverän setzen kann und unseren Gerechtigkeitsintuitionen: Nicht jedes Gesetz, dessen Einhaltung erzwungen werden kann, würden wir in einem moralischen Sinn für gerecht halten.

John Locke, ein weiterer Vertreter der liberalen Vertragstheorie, hat versucht, einen Mangel bei Hobbes auszugleichen, indem er annahm, dass jedem Menschen von Natur aus ein Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum zustehe (*Naturrecht*). Des Staates bedarf es nach Locke nur, um diese Rechte zu schützen. Das Problem dieser radikalliberalen Konzeption besteht darin, dass bei Locke keine Sozialrechte vorgesehen sind. In aktuellen Debatten der politischen Philosophie wird deswegen oft zwischen negativen Freiheitsrechten (Unterlassungsrechten) und positiven Sozialrechten (Anspruchsrechten) unterschieden. Zur Frage steht beispielsweise, ob man nur ein Recht darauf hat, dass einem keine Güter gestohlen werden oder auch ein Recht darauf, dass man nicht verhungern muss, wenn man keine Güter besitzt. Diese Frage betrifft die *soziale Gerechtigkeit* als Unterkategorie der *Verteilungsgerechtigkeit*.

John Rawls hat versucht, die Vertragstheorie zu aktualisieren und auf eine höhere Abstraktionsebene zu heben. Er legitimiert nicht mehr, wie Hobbes und Locke, staatliche Herrschaft überhaupt, sondern stellt die Frage nach der gerechten Verteilung gemeinsam erwirtschafteter Güter. Sein Anliegen

gen beschreibt er wie folgt: „Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen. Eine noch so elegante (...) Theorie muss fallengelassen (...) werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind“ (Rawls 1975, S. 19). In seiner Vertragstheorie geht es um die Legitimation zweier Gerechtigkeitsprinzipien, die von allen als Maßstab zur Bewertung von Institutionen anerkannt werden können. Es geht also um die Legitimität von Institutionen, die Rechte und Güter verteilen.

Rawls' erstes Gerechtigkeitsprinzip richtet sich gegen den Utilitarismus, der vor seinem eigenen Rückgriff auf die vertragstheoretische Tradition die führende Theorie im angelsächsischen Sprachraum war. Der Utilitarismus ist eine endzustandsorientierte, konsequentialistische Theorie, der es um die Erzielung des größten Wohls der Betroffenen geht. Dabei berechnet er in seinen verschiedenen Varianten den maximalen Durchschnittsnutzen oder die maximale Nutzensumme. Neben dem prominenten Einwand, dass es unmöglich sei, interpersonelle Nutzenvergleiche durchzuführen, weil das Glück für verschiedene Menschen in Verschiedenem besteht, führt Rawls ein grundsätzlicheres gerechtigkeits-theoretisches Bedenken ins Feld: es widerspreche unseren grundlegenden Gerechtigkeitsintuitionen, dass das Wohl Einzelner dem größeren Wohl vieler Anderer geopfert werden dürfe. Deswegen sieht Rawls im basalen Bereich der politisch-juristischen Rechte eine strikte Gleichverteilung unter den Individuen vor, die auch durch Nutzenerwägungen nicht revidiert werden darf. Im Bereich der sozio-ökonomischen Gerechtigkeit lässt er zwar Ungleichverteilungen zu, aber diese Ungleichverteilungen sind daran gebunden, dass sie sich zum Wohl des Schlechtestgestellten in der Gesellschaft auswirken sollen (Unterschiedsprinzip). Der erste Grundsatz soll dem zweiten immer vorausgehen.

Die Rechtfertigung seiner beiden Gerechtigkeitsprinzipien nimmt Rawls durch ein hypothetisches Vertragsmodell vor, in dem rationale Egoisten aus der ökonomischen Entscheidungstheorie hinter einem „Schleier der Unwissenheit“ die für sie günstigsten Gerechtigkeitsprinzipien auswählen. Der „Schleier der Unwissenheit“ garantiert dabei ein gerechtes Ergebnis im Sinne der Verfahrensgerechtigkeit. Dadurch, dass keiner weiß, ob er reich oder arm ist, welche besonderen Interessen und Talente er hat, ist keiner in der Lage, die Situation zu seinen Gunsten auszunutzen. Der Rawls'sche Urzustand stellt so eine Illustration des moralischen Blickwinkels dar. Man sieht hier, dass die soziale Gerechtigkeit bei Rawls an unsere moralischen Gerechtigkeitsintuitionen zurückgebunden ist und von dort ihre Plausibilität erhalten soll.

Obwohl dieser *gerechtigkeits-theoretische Kontraktualismus* sehr attraktiv ist, war er vielen Einwänden ausgesetzt, die ich exemplarisch am radikalliberalen und am kommunitaristischen Modell darstelle. Als „Libertarianer“ bezeichnet man eine Gruppe von ultraliberalen Gesellschaftstheoretikern (Robert Nozick, James M. Buchanan, Friedrich A. v. Hayek u.a.), die, angeregt durch ihren Widerspruch zu den sozialstaatlichen Implikationen der Rawls'schen Theorie, den Staat ausschließlich als Hüter der Freiheit des einzelnen Subjektes betrachten. So geht James M. Buchanan in seiner 1975 entwickelten

Vertragstheorie *The Limits of Liberty* von einem „realistischen“ Naturzustand aus, in dem die Menschen nicht, wie in Rawls' kontrafaktischer Konstruktion, als gleich, sondern als ungleich in Bezug auf ihre Talente, Fähigkeiten und ihre Machtposition betrachtet werden. In Buchanans Kontraktualismus werden die Rechte der Individuen *als Resultat tatsächlicher vertraglicher Vereinbarungen* aufgefasst - unabhängig von ihrem Ergebnis. Die faktische Ungleichheit der Menschen kann sich so in ihren ungleichen Rechten widerspiegeln. Bezüglich dieser Ungleichverteilung von Rechten soll der Staat bei Buchanan keinerlei Ausgleich schaffen, sondern er soll sich bei deren Durchsetzung neutral verhalten. „Die Menschen sind ungleich und müssen es auch bleiben, wenn man vom deskriptiven Standpunkt ausgeht. Das Neutralitätsgebot führt daher zur gleichen Behandlung von Ungleichen, nicht von Gleichen“ (Buchanan 1984, S. 16). Nach Buchanan wäre auch ein Sklavereivertrag als legitime vertragliche Vereinbarung mit dem Ergebnis der Verteilung von Rechten und Ansprüchen vorstellbar (ebd., S. 86). Diese Konsequenz ist allerdings moralisch kontraintuitiv. Man kann sich fragen, ob hier überhaupt eine Gerechtigkeitstheorie vorliegt. Denn tatsächliche Verteilungsverhältnisse können vielleicht in ihrem Zustandekommen dadurch erklärt werden, dass man sie auf vorherige Machtverhältnisse, die in der Ungleichheit der Menschen gründen, zurückführt - *legitimiert* werden können sie dadurch jedoch nicht.

Von einer ganz anderen Seite her wird Rawls von den *Kommunitaristen* kritisiert. Hierzu zählen Theoretiker wie Alasdair McIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel und Michael Walzer. Der Kommunitarismus geht von Vorstellungen vom guten Leben aus (im Anschluss an Aristoteles), die von einer Gemeinschaft entwickelt worden sind und allgemein geteilt werden. Der Mensch als politisches Lebewesen kann nur in der historisch gewachsenen Gemeinschaft Werte begreifen und umsetzen.

Michael Sandel kritisiert an der liberalen vertragstheoretischen Tradition, dass wir unser moralisches und politisches Leben mit dem von ihr vorausgesetzten Selbstbild nicht zu erklären in der Lage seien. Diese These wird am Beispiel von Rawls' Begründung des Differenzprinzips erläutert. Hier sieht Sandel einen Widerspruch zwischen der Vorrangregel, welche die Rechte der Individuen gegenüber utilitaristischen Konsequenzen schützen soll und dem Differenzprinzip, das die Schlechtergestellten von den Fähigkeiten der Bessergestellten profitieren lässt. Wenn, schreibt Sandel, im Gedankenexperiment des Urzustandes, die Fähigkeiten, die ich besitze, nicht die Person beschreiben, die ich bin, und „ich keinen privilegierten Anspruch auf die sich zufälligerweise 'hier' befindenden Vorteile erheben darf, folgt nicht, dass jeder auf der Welt das kollektiv tun kann“ (Sandel 1993, S. 28). Die Pointe dieser Kritik besteht darin, dass das Unterschiedsprinzip nur dann gerecht ist, wenn unter denjenigen, deren Vorteile zum Nutzen anderer eingesetzt werden, „eine Form von moralischer Bindung“ vorausgesetzt werden kann. Diese Bindungen werden von den Kommunitaristen in der Regel als historisch entwickelte Wertvorstellungen erklärt, die sich in einer bestimmten Kultur immer schon vorfinden und nicht erst entdeckt oder konstruiert werden müssen (vgl. Walzer 1993, S. 42). Dadurch werfen aber alle kommunitaristischen

Positionen ein grundsätzliches Rechtfertigungsproblem auf. Weil der Kommunitarismus sich als Grundlage seiner Theorie auf Moralvorstellungen beruft, die uns „kraft ihres Vorhandenseins in unserer Kultur“ verpflichten, hat er kein unabhängiges Legitimitätskriterium für diese Vorstellungen mehr. Der Adressatenkreis einer Gerechtigkeitsvorstellung geht z.B. bei Walzer nur so weit wie deren Akzeptanz in einer Kultur.

Zur Reichweite von Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung

Vor welchen neuen Herausforderungen steht die „Gerechtigkeit“ im Zeitalter der Globalisierung? Zunächst scheint die Frage fundamental, welchen Adressatenkreis eine Gerechtigkeitskonzeption eigentlich hat? Darauf gibt es zunächst drei Antworten: Erstens kann man Gerechtigkeit für ein rein *innerstaatliches* Problem halten. Zweitens gibt es die Auffassung, Gerechtigkeit sei ein *interstaatliches* Problem. Drittens gibt es die Auffassung, Gerechtigkeit sei ein Problem, das *alle Menschen* betrifft:

Ad 1) Eine prominente Vertreterin der These, dass Gerechtigkeit eine *innerstaatliche* Frage sei, ist die politikwissenschaftliche Theorie der sogenannten Realisten (z.B. Morgenthau 1948). Im Unterschied zu „Idealisten“ oder „Moralisten“ gehen diese Theoretiker davon aus, dass Staaten die Akteure auf der internationalen Ebene darstellen. Ziel jedes Staates ist es, seine Interessen so effektiv wie möglich durchzusetzen. Dieser Ansatz hat Wurzeln in verschiedensten Staatstheorien seit der Antike. Schon bei Platon spielt die Gruppe der Wächter eine zentrale Rolle, die den Staat nach außen verteidigen soll. Bei Machiavelli tritt die Idee, dass ein Fürst soviel Raum wie möglich erobern solle, in den Vordergrund. Was zählt, ist der Nutzen für den Machthaber oder der kollektive Nutzen für die Mitglieder einer umgrenzten staatlichen Gemeinschaft. Gerechtigkeitsüberlegungen sind für Machiavellisten nur Mittel zum Zweck und haben keine eigenständige Funktion in der internationalen Politik. Auch ein Realist würde es für verfehlt halten, das Handeln von Staatsoberhäuptern an moralische Forderungen zu binden. Realisten, so kann man verkürzt sagen, wenden auf der interstaatlichen Ebene das Hobbes-Modell an, indem sie von Staaten als egoistischen Akteuren ausgehen.

Folgt man David Hume, so geht es auf der interstaatlichen Ebene darum, ein Machtgleichgewicht zwischen den Akteuren herzustellen, das eine gewisse *Sicherheit* durch strategische Bündnisse gewährleistet. Die ältere Variante dieses Theorielagers ist vor allem mit dem Mangel behaftet, dass sie von unzeitgemäßen Beschreibungskategorien ausgeht: schon der Ansatz ist problematisch, von Staaten als den Hauptakteuren auf der internationalen Ebene zu sprechen. Gerade im Zeitalter der Globalisierung gibt es viele „global players“, die ihre Interessen vertreten und sich nicht an staatliche Legitimation gebunden fühlen. Außerdem ist nicht jede Regierung, die auf internationaler Ebene agiert, nach unseren Maßstäben legitimiert, noch ist sicher, dass eine Regierung im Interesse ihrer Bevölkerung agiert. Neuere Vertreter des Rea-

lismus gehen auch von multinationalen Unternehmen als strategischen Akteuren aus, die ihren Vorteil maximieren wollen (z.B. Keohane 1984).

Die zweite Vertretergruppe der These, dass Gerechtigkeit ein innerstaatliches Phänomen sei, sind die Kommunitaristen. Walzer geht zwar im Unterschied zu den Realisten nicht davon aus, dass moralische Kategorien auf der internationalen Ebene keine Rolle spielen. Gerechtigkeit in einem vollen Sinne der sozialen Gerechtigkeit entsteht für ihn allerdings nur innerhalb einer Gemeinschaft und ihrem historischen Kontext. Nur die Mitglieder einer historisch gewachsenen Gemeinschaft sind in der Lage, untereinander Verteilungsregeln festzulegen. Das „erste und wichtigste Gut, das Menschen untereinander zu verteilen und zu vergeben“ haben, ist daher „die Mitgliedschaft in einer menschlichen Gemeinschaft“ (Walzer 1993, S. 65). Wer einmal Mitglied ist, hat am kollektiven Selbstbestimmungsrecht einer Gemeinschaft teil. Das *Recht auf Selbstbestimmung*, das sich für Walzer nur innerhalb einer Gemeinschaft aktualisieren kann, ist ein Individualrecht, das sich gegen Fremde so auswirkt, dass Individuen ein Recht auf einen eigenen Staat haben. Gerechtigkeit zwischen Staaten besteht für Walzer in der moralischen Forderung nach *Nicht-Einmischung* in die inneren Angelegenheiten von Staaten, da eine Einmischung das Selbstbestimmungsrecht gefährden würde.

Seine Auffassung scheint in zweierlei Hinsicht problematisch. Erstens ist, wie Walzer schreibt, eine Gesellschaft und ihr Verteilungssystem so lange gerecht, wie sie „den gemeinsamen Vorstellungen ihrer Mitglieder entspricht“ (Walzer 1992, S. 441). Ein Kastensystem ist also legitim, so lange sich keiner der davon Betroffenen effektiv dafür einsetzt, es abzuschaffen. Mehr noch, nach Walzers Meinung wird die Gerechtigkeit „selbst tyrannisch“, wenn sie in ein nach „gemeinsamen Sozialvorstellungen“ anerkanntes Verteilungssystem eingreift (ebd., S. 442). Doch wie viele Menschen müssen aktiv Widerstand gegen das System leisten, bis es als illegitim gilt? Wenn eine Minderheit in einem System strukturell unterdrückt wird, so wird sie es sehr schwer haben, aus eigener Kraft das System zu *ändern*. Sie wird sich vielleicht dem System beugen, was von Außen wie Zustimmung aussehen kann, obwohl sie es nicht freiwillig akzeptieren würde und es für illegitim hält. Hier wird ein fundamentales Defizit der Walzerschen Theorie deutlich: ein kollektives Recht auf Selbstbestimmung, wie er es annimmt, setzt ein *gleiches* Recht der beteiligten Individuen auf politische Mitwirkung – und damit demokratische Strukturen – voraus. Zweitens haben, als Konsequenz von Walzers Position, Fremde kein Recht, ein solches Verteilungssystem von außen zu kritisieren oder zugunsten einer benachteiligten Gruppe einzugreifen. Wenn wir ein solches System aufgrund unserer kulturellen Voraussetzungen für ungerecht hielten, sei es nicht unsere Aufgabe, es zu ändern.

Ad 2) Wer von Gerechtigkeit als einer *interstaatlichen Frage* spricht, teilt zunächst die These, dass Staaten auf der internationalen Ebene die wichtigsten Akteure seien. Ein prominenter Vertreter der These ist Kant. Er versteht Staaten, nun im Unterschied zu den Realisten, als moralische Personen. Dies trifft allerdings nur für legitime Staaten zu, die republikanisch verfasst sind. Für Kant ist es ein rechtsmoralisches

Gebot, den anarchischen Naturzustand zu verlassen und einen republikanisch verfassten Staat zu gründen. Er meint, dass sich republikanische Staaten zu einem Völkerbund zusammenschließen, da zwischen Staaten das rechtslogische Problem eines Regelungsdefizits besteht. So geht er nicht wie Hobbes davon aus, dass zwischen Staaten immer ein Rest-naturzustand bleibt, sondern er bringt das geschichtsteo-logische Argument vor, dass sich nach und nach alle Staaten republikanisieren werden und damit einem gemeinsamen Rechtsprinzip folgen.

Interessanter Weise entwirft John Rawls ein ähnliches Modell, das jedoch nicht von Staaten, sondern von Völkern ausgeht, die, sofern sie „wohlgeordnet“ sind, untereinander ein „Recht der Völker“ anerkennen. Dabei ist die Anerkennung der Gerechtigkeitstheorie von Rawls kein Kriterium für die Wohlgeordnetheit eines Volkes, soziale Gerechtigkeit ist also auch für ihn ein innerstaatliches Problem. Es geht ihm vielmehr darum zu begründen, dass Staaten, die entweder liberal sind oder hierarchisch unter Achtung grundlegender Menschenrechte, untereinander einen gemeinsamen Rege-lungsmodus anerkennen, der Frieden und Sicherheit garan-tiert. Von diesen wohlgeordneten Völkern unterscheidet er „outlaws“. Darunter versteht er diktatorische Regimes, die die Menschenrechte nicht achten und „burdened societies“, die nicht aus eigener Kraft wohlgeordnet zu werden vermö-gen. Gegenüber solchen Staaten nimmt Rawls eine Hilfspflicht an. Über diese hinaus sieht Rawls jedoch keinen interstaatli-chen Entwurf einer Verteilungsgerechtigkeit vor.

Ähnlich funktioniert auch das Modell von Otfried Höffe, der soziale Gerechtigkeit nicht auf der interstaatlichen Ebene ansiedelt. Im Unterschied zu Rawls plädiert Höffe für eine föderale und subsidiäre Weltrepublik, die dort auf den Plan trifft, wo Regelungsdefizite entstehen. Diese Weltrepublik ist, was die Perspektive sozialer Gerechtigkeit angeht, eher ein Nachtwächterstaat. Sie soll zwar dafür sorgen, dass es auf dem Weltmarkt keine Wettbewerbsverzerrungen gibt; ist dies einmal gewährleistet, ist es jedoch nicht ihre Aufgabe, Armut oder Hunger abzuschaffen. Dies, so Höffe (1999, S. 410f.) ist keine strenge Gerechtigkeitspflicht mehr, die wir anderen schul-den, sondern eine bloße Tugendpflicht, ein verdienstliches Mehr, das aus Menschenliebe geschieht, dessen Leistung jedoch von den Hilfsbedürftigen nicht erzwungen werden kann.

Ad 3) Die Auffassung, dass Gerechtigkeit ein globales Problem sei, da sie alle Menschen betreffe, wird zum einen von den sogenannten *Globalisten* vertreten. Dabei gibt es zwei denkbare Unterspielarten. Die eine argumentiert hobbesianisch und hält das verbliebene Regelungsdefizit, das zwischen Staaten besteht, nur durch einen Globalstaat für auflösbar. Dabei kann man als Vertragstheoretiker entweder von einem „globalen Urzustand“ ausgehen, an dem alle Menschen der Erde beteiligt sind, oder von einem zweistufigen Vertragsmo-dell, das erst Einzelstaaten und zwischen diesen dann einen Super-Staat begründet.

Doch die Einwände gegen einen Globalstaat sind zahlreich. Hatte schon Kant dagegen optiert, da er unregierbar sei und die Gefahr zur Welt-diktatur in sich berge, so lehnen ihn die Kommunitaristen aus moralischen Gründen ab, da er gegen

das Selbstbestimmungsrecht der Völker und die Erhaltung von Traditionen verstoße. Ferner kann man die Idee auch einfach für unrealistisch halten, wie viele Politologen. Das Verlockende an einer Idee vom Weltstaat besteht jedoch sicher darin, dass er die Möglichkeit böte, soziale Gerechtigkeit global durchzusetzen. Doch muss die Durchsetzungsfrage von der Gerechtigkeitsfrage als legitimationstheoretischer Frage unterschieden werden.

Wie wir gesehen haben, unterscheidet sich der Kontraktua-lismus von Rawls dadurch von dem des Hobbes, dass er nicht staatliche Herrschaft überhaupt, also eine Regelungs-kompetenz, sondern einen Maßstab für die gerechte Vertei-lung von Gütern legitimieren will. An diesen Ansatz knüpft Thomas Pogge (1989) an. Im Unterschied zu Rawls hält Pogge Verteilungsgerechtigkeit jedoch nicht für ein innerstaatli-ches, sondern für ein globales Problem, das alle Menschen betrifft (*Kosmopolitismus*). Unter Verteilungsgerechtigkeit versteht Pogge nicht die Bewertung einer Verteilung aufgrund von Daten über ihr Ergebnis, wie dies z.B. bei der Verteilung von Kuchenstücken anhand ihrer Größe vorgenommen wer-den könnte. Das Problem dieser Auffassung bestehe darin, dass sie keine weiteren Daten zur Bewertung der Verteilung zulasse wie z.B. die Bedürftigkeit der Kuchenempfänger, ihre vorgängige Arbeitsleistung oder ihren Anteil am Verzehr des letzten Kuchens. Es liegt auf der Hand, dass diese Faktoren für unser Gerechtigkeitsgefühl, was die Verteilung der Kuchenstücke angeht, eine wichtige Rolle spielen. Deswe-gen vertreten z.B. Amartya Sen und Ronald Dworkin einen anderen Begriff von Verteilungsgerechtigkeit, der nicht die Verteilung, sondern das System von Regeln beurteilt, das diese Verteilung lenkt, anhand der Gesamtverteilung, die es hervor-bringt.

Pogge selbst vertritt einen dritten Begriff von Verteilungs-gerechtigkeit, der nicht das Verteilungsergebnis bewertet, sondern die Frage nach der Wirkung des Regelsystems auf das Zustandekommen der Verteilung stellt. Mit diesem An-satz ist es Pogge möglich, den Weltmarkt als Verteilungs-instrument zu kritisieren. Der weit verbreiteten Annahme, der freie Weltmarkt schaffe Wohlstand und verteile diesen so, dass fast alle Menschen ihre Bedürfnisse befriedigen könn-ten, setzt Pogge (2002) die Fakten der tatsächlichen Entwick-lung entgegen: Die Zahl der Armen und Hungerleidenden vergrößert sich ständig. Pogge sieht die Ursache dafür in einem unfairen Wettbewerb. Erstens dürfen viele Menschen aus den armen Ländern ihre Arbeitskraft nicht in den reichen Ländern anbieten. Ist es gerecht, dass die Menschen aus den reichen Ländern nur durch ihre Geburt in dem (unverdienten) Vorteil sind, dass sie ihre Arbeitskraft auch anbieten können? Ist darin nicht ein Privileg zu sehen, das nur schwer gegenü-ber den extrem armen Menschen zu rechtfertigen ist? Ferner beobachtet Pogge, „dass es besonders den stärksten Markt-teilnehmern oft gelingt, die Rahmenbedingungen des Mark-tes zu ihren eigenen Gunsten zu beeinflussen“ (ebd., S. 228). Die Regeln, die den Weltmarkt strukturieren, sind nicht etwa von einem „neutralen“ Markt diktiert, im Gegenteil, diese „Re-geln werden von Regierungen - z.B. im Rahmen der WTO - ausgehandelt, und jede Regierung wird versuchen, die For-mulierung dieser Regeln in ihrem eigenen Interesse oder im Interesse ihrer eigenen Firmen und Bürger zu beeinflussen“

(ebd., S. 229). Hier sieht man erneut, dass das realistische Paradigma sowie das ökonomistische Vorteilsmaximierer-Modell vom Gerechtigkeitsstandpunkt aus problematisch sind. Denn die Tatsache, dass schon bei der Entscheidung über die Strukturierung des Weltmarktes die Interessen der reichen Länder mit denen der armen Länder kollidieren und dass die armen Länder in der schwächeren Position sind, schafft eine Struktur, in der die Armen und Machtlosen chancenlos bleiben. Gegen wirtschaftsliberale Theorien ist Pogge nicht der Meinung, dass man den Markt in eine neutrale und eine umverteilende Komponente zerlegen kann. Denn schon die Strukturierungsregeln des Marktes seien nicht neutral, sondern Ergebnis einer Machtasymmetrie, die bewirke, dass bestehende Ungleichheiten immer weiter perpetuiert werden.

Vergleicht man die Debatte um die Anforderungen, die an Gerechtigkeitskonzeptionen unter Bedingungen der Globalisierung gestellt werden mit denen, die zuvor an Gerechtigkeitskonzeptionen gestellt wurden, so springt ins Auge, dass vor der Weiterentwicklung der Vertragstheorie zur Legitimation von Gerechtigkeitsprinzipien die Legitimation der Herrschaft zum Zweck von Frieden und Sicherheit stand, die nun auch in der Debatte um internationale Gerechtigkeit zentral scheint. Um Fragen der Verteilungsgerechtigkeit angemessen behandeln zu können, scheint es eines gemeinsamen Selbstverständnisses einer (Welt-)Gemeinschaft zu bedürfen, die auch diejenigen als Adressaten der sozialen Gerechtigkeit versteht, die weniger leisten (können). Was die Perspektive der globalen Gerechtigkeit betrifft, hängt also sehr viel davon ab, ob wir uns gegenüber den Menschen in armen Ländern verpflichtet fühlen oder nicht.

Hilfspflichten gegenüber Benachteiligten

Bestehen Hilfspflichten auf globaler Ebene? Wer ist gegenüber wem in Bezug auf was zur Hilfe verpflichtet? Rawls macht bekanntlich in seinen Überlegungen zu einer internationalen Ordnung die Verteilungsgerechtigkeit innerhalb von legitimen Mitgliedstaaten in seinem Vertragsmodell nicht zur Aufnahmebedingung. Hier nähert er sich Walzer an, der Verteilungsgerechtigkeit für eine innerstaatliche Frage hält. Trotzdem geht Rawls von Hilfspflichten gegenüber den Individuen in Diktaturen bzw. gegenüber unterentwickelten Gesellschaften aus. Mir scheint die Frage, gegenüber wem eine Hilfspflicht besteht, und ob diese Pflicht als eine einklagbare Pflicht oder ein bloß verdienstliches Mehr zu betrachten ist, von zentraler Bedeutung (dazu Koller 2002, Pogge 2002): Wenn es um das Problem globaler Armut und Ungleichheit geht, scheint klar, dass Hilfspflichten nicht direkt aus einem wechselseitigen Eigeninteresse - wie im radikalliberalen Kontraktualismus - heraus begründet werden können, denn die ärmsten Länder werden uns kaum eine entsprechende Gegenleistung zukommen lassen können. Außerdem gehören sie oft nicht zu einer Kooperationsgemeinschaft mit uns, sofern sie zu einem ge-

meinsamen Ertrag nichts beisteuern. Was die Hilfspflichten gegenüber den Ärmsten betrifft, so scheint es sich um eine wirtschaftlich unattraktive und asymmetrische Angelegenheit zu handeln, die außerdem mit vielen pragmatischen Problemen behaftet ist: z.B. können Hilfeleistungen ungerechte Strukturen verstärken. Die Eliten vieler Länder kümmern sich nicht um die Opfer von Naturkatastrophen in den eigenen Grenzen, vor allem wenn sie zu diskriminierten Minderheiten gehören. Diesen in Extremfällen von außen zu helfen, löst ihre Probleme nicht dauerhaft. Wirtschaftliche und politische Probleme sind hier nicht klar voneinander zu trennen.

Für die Frage nach Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung scheint deshalb der Ansatz von Amartya Sen dadurch besonders geeignet, da er die wirtschaftliche und die politische Perspektive zusammendenkt. Bezüglich der „Beziehung des Marktmechanismus zur Freiheit und damit zur wirtschaftlichen Entwicklung“ unterscheidet Sen „zwei Typen von Fragen“ (Sen 2002, S. 38): Die erste Frage besteht darin, wer Zugang zum Markt hat, denn wem dieser verwehrt wird, der ist von Unfreiheit betroffen. Eine Zugangsverweigerung steht für Sen unter Rechtfertigungsdruck. Zweitens geht es darum, dass Menschen von den *Folgen* des Marktes profitieren: sie haben mehr Einkommen und wirtschaftliche Chancen. Wer sich vor allem mit der zweiten Frage beschäftige, sei oft der Meinung, dass politische Regulierungsmechanismen und andere Eingriffe diese positiven Effekte des Marktes gefährden könnten. Entgegen dieser Tendenz der aktuellen Wirtschaftstheorie plädiert Sen dafür, die erste Frage nach dem *Recht*, einen Zugang zum Markt zu haben, wieder in den Vordergrund zu rücken. Das liegt daran, dass Sen eine enge Verbindung zwischen Entwicklung und *Freiheit* sieht. Der zentrale Wert der Mitbestimmungs- und Entscheidungsfreiheit dürfe nicht zugunsten von Nutzenargumenten aufgegeben werden. Vielmehr müsse man die wirtschaftliche Effizienz wieder an die Freiheit rückkoppeln. Und dies bedeutet für Sen eine Wahl- und Entscheidungsfreiheit der Individuen, die die Freiheit politischer Partizipation impliziert. Dass diese Selbstbestimmungsfreiheit einen sehr hohen Wert hat, erläu-

tert Sen an dem Beispiel, dass wir ein liberales System der Sklaverei auch dann vorziehen würden, wenn das Einkommen schlechter wäre.

Eine Entwicklung wie die Globalisierung ist für Sen nur dann positiv zu bewerten, wenn sie zu einem „Mehr“ an Freiheit führt. Dabei wird Freiheit als Befähigung (*capability*) verstanden, an politischen Entscheidungsprozessen mitzuwirken, sich seine Arbeit und seinen Wohnort wählen zu können, und ein Leben zu führen, das nicht durch Krankheit oder Hunger frühzeitig beendet wird. Globale Gerechtigkeit besteht für Sen darin, die Entwicklung daran zu messen, dass sie diese Bedingungen für den Menschen hervorbringt. Denn nur so sind Menschen in der Lage zu handeln und ihr eigenes Leben verantwortungsvoll zu bestimmen. Hilfe ist also innerhalb dieses Ansatzes immer Hilfe zur Selbsthilfe. Ein weiterer Pluspunkt des Ansatzes besteht darin, dass er nicht von staatlichen Grenzen ausgeht, was die Anwendung seines Maßstabes betrifft. So richtet er sein Augenmerk auf alle Individuen, auch die Benachteiligten in den Industriestaaten, denen die notwendigen Freiheiten (noch) nicht zukommen.

Recht auf Rechtfertigung

Schließlich ist, und damit sei eine zweite Perspektive benannt, eine kritische *Selbstbefragung* der Globalisierungsge winner angebracht: wie viele Probleme von Armut und Hunger, die wir lösen könnten, obwohl es uns wenig kostet, nehmen wir einerseits nicht in Angriff und wie viele verursachen wir andererseits durch politische oder wirtschaftliche Entscheidungen mit? Die vielfach geforderten moralischen Beschränkungen der wirtschaftlichen Globalisierung sind gerade auf diejenigen Akteure, die die wirtschaftliche Globalisierung in die Wege geleitet haben, anwendbar: wenn der Prozess Gewinner und Verlierer hervorbringt, ist er nicht „neutral“, sondern interessengeleitet. Gemessen an unseren *intern* etablierten Gerechtigkeitsstandards ist er gegenüber den Verlierern – auch innerhalb der eigenen Grenzen – ungerecht. In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, die „erste Frage der Gerechtigkeit“ mit Rainer Forst (2002) als „Frage der Rechtfertigbarkeit von Macht, Herrschaft und Zwang“ zu begreifen und jedem Individuum ein entsprechendes „Recht auf Rechtfertigung“ zuzusprechen. Angesichts der Unfairness des Weltmarktes ist diese Rechtfertigung die „Pflicht derjenigen, die von dem bestehenden System profitieren, zur Beendigung des politisch-ökonomischen Zwangszusammenhangs von interner und externer Unterdrückung und Herrschaft“ (ebd., S. 192). Das Recht auf Rechtfertigung als Grundrecht aller Menschen zu begreifen impliziert auch ein politisches Mitwirkungsrecht, das nur in demokratischen Strukturen entfaltet werden kann. Forst spricht hier von „transnationaler Gerechtigkeit“, da das „Grundrecht auf die allgemeine und wechselseitige Rechtfertigung aller der Normen, die allgemein und wechselseitig zu gelten beanspruchen, um eine soziale Grundstruktur zu legitimieren“ alle Menschen umfasst (ebd., S. 193).

Ob eine gerechte Ordnung im Globalmaßstab einen Weltstaat erfordert oder nicht, hält auch Forst für eine organisatorische Frage. Auch das globale Vertragsmodell führt als

Gedankenexperiment nicht zwingend zur Forderung nach einem Globalstaat. Um die Konsequenzen des eigenen Handelns zu verdeutlichen, ist es sinnvoll, gegenüber jenen Menschen Verantwortung zu übernehmen, die gemäß unserer Vorstellung von der Universalität der Menschenrechte gleichwertig sind. Dies kann sowohl das Unterlassen ungerechter Handlungen als auch aktives Handeln zugunsten gerechterer Strukturen erfordern. Befragen wir unsere basalen Gerechtigkeitsintuitionen, so halten wir es in der Tat für ungerecht, dass viele Menschen auf der Welt unverschuldet hungern müssen.

Literatur

- Buchanan, J.M.:** Die Grenzen der Freiheit: Zwischen Anarchie und Leviathan. Tübingen 1984. (Engl.: *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago 1975).
- Forst, R.:** Konstruktionen transnationaler Gerechtigkeit. In: Gosepath/Merle 2002, a.a.O. S. 181 -194.
- Gosepath, S./Merle, J.-C. (Hg.):** Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie. München 2002.
- Höffe, O.:** Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München 1999.
- Horn, Ch./Scaroni, N. (Hg.):** Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt a.M. 2002.
- Keohane, R. O.:** After Hegemony: Cooperation and Discord in World Political Economy. Princeton N.J. 1984f.
- Koller, P.:** Soziale Rechte und globale Gerechtigkeit. In: Gosepath/Merle 2002 a.a.O., S. 208 -219.
- Morgenthau, H.J.:** Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace. New York 1948.
- Pogge, Th.:** Realizing Rawls. Ithaca/London 1989.
- Pogge, Th.:** Globale Verteilungsgerechtigkeit. In: Gosepath/Merle 2002, a.a.O., S. 220 -233.
- Rawls, J.:** A Theory of Justice. Cambridge/Mass. 1971. (Dt: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1975).
- Rawls, J.:** The Law of Peoples. Harvard 1999.
- Sandel, M.:** Die Verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Honneth, A. (Hg.): Kommunitarismus. Frankfurt a.M. 1993, S. 18 - 35.
- Sen, A.:** Ökonomie für den Menschen. Wege zur Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München 2002. (Engl.: *Development as Freedom*. New York 1999).
- Walzer, M.:** Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. New York 1983. (Dt: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt a.M./New York 1992).
- Walzer, M.:** Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Berlin 1993. (Engl.: *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. New York 1988).

Dr. Corinna Mieth, geb. 1972, ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl von Prof. Dr. Christoph Horn am Philosophischen Seminar der Universität Bonn. Studium der Philosophie und Neuen Deutschen Literatur in Tübingen, Dissertation zum Thema „Das Utopische in Literatur und Philosophie. Zur Ästhetik Heiner Müllers und Alexander Kluges.“ Mitarbeit im „Frankfurter Arbeitskreis für Politische Theorie und Philosophie“ und im „Forschungslaboratorium Gerechtigkeit“ in Hannover. Forschungsschwerpunkte: Praktische Philosophie, Vertragstheorie, internationale politische Gerechtigkeit, Theorien des gerechten Krieges, Ethik, Ästhetik.